

KEDUDUKAN MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH DALAM PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

Oleh: Moh Khasan^{*}

Abstrak

Perubahan adalah satu-satunya keniscayaan dari alam semesta ini, oleh karenanya pembaharuan hukum Islam menjadi sebuah tuntutan yang akan selalu relevan dengan perubahan alam itu. Keberadaan maqâshid al-syarî'ah menjadi sangat urgen di sini sebab tidak ada khithâb al-Syâri' yang tidak senantiasa disertai oleh maqâshid al-syarî'ah sebagai nilai, tujuan dan rahasia syara' dalam semua atau sebagian besar hukumnya. Oleh sebab itu dalam setiap penetapan hukum melalui ijtihad, para mujtahid seharusnya selalu memperhatikan maqâshid al-syarî'ah yang intisarinnya adalah jalb al-masâlih dan dar' al-mâfasid. Secara historis para fukaha' telah menerapkan maqâshid al-syarî'ah dalam istimbath hukum mereka menurut metode masing-masing. Dari beberapa bukti sejarah tersebut dapat disimpulkan bahwa perubahan hukum bergantung pada perubahan nilai masalah.

Kata kunci: *maqâshid al-Syarî'ah*, pembaharuan hukum Islam, maslahat

A. Pendahuluan

Agama Islam membawa ajaran yang memiliki dinamika yang tinggi. Hukum-hukumnya berakar pada prinsip-prinsip universal yang mencakup atau meliputi sasaran atau keadaan yang sangat luas, dapat menampung perubahan-perubahan sesuai dengan kebutuhan ummat yang terus berkembang mengikuti perubahan zaman.

Hukum Islam dalam arti syari'ah adalah peraturan Tuhan, hukum Ilahi, prinsip-prinsip dan sumber aslinya berasal dari wahyu. Karena konsep hukum yang bersifat Ilahi ini para

^{*} Penulis adalah Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang

ahli fikih sangat berhati-hati dan teliti bahkan cenderung takut dalam menangani perubahan hukum akibat perubahan waktu, tempat, dan keadaan. Oleh karena itu setelah para ahli fikih berhasil membentuk sistem hukum yang mencakup seluruh tingkah laku manusia yang kemudian disusul dengan periode taklid yang cukup lama, hukum Islam cenderung menjadi kurang dinamis dalam menghadapi perubahan sosial. Sebagai akibatnya hukum Islam yang dihimpun, dipelajari, dan dikembangkan dalam Ilmu Fikih menjadi lebih berkarakter teoritis, dan seringkali tidak sesuai dengan praktek (baca: tradisi) yang berlaku secara aktual dalam masyarakat Muslim.

Ushul fikih mulai dikenal semenjak Imam Muhammad Idris al-Syafi'i (w. 204 H) melontarkan gagasan monumentalnya dalam kitab *al-Risâlah*. Kitab tersebut mulanya hanya sebuah risalah Imam Syafi'i yang ditulis untuk Abdurrahman Ibn al-Mahdi Ibn Hasan al-Ambari al-Bashri (w. 198 H) sewaktu berada di Irak, namun harus diakui bahwa karya tersebut merupakan tulisan yang pertama kali mengupas ushul fikih secara lebih sempurna.¹

Diletakkannya ushul fikih sebagai falsafah hukum Islam memberikan ruang gerak bagi perkembangan fikih. Kaum Muslim setiap saat pasti menemui masalah baru yang memerlukan legitimasi hukum Islam (fikih). Kondisi semacam ini tidak hanya dikalangan kaum Muslimin masa abad permulaan Hijriyah. Semua umat Islam dalam setiap kurun waktu sangat

¹ Imam Syafi'i sebagai penemu ushul fikih telah lama diakui oleh para ulama ahli fikih, baik klasik maupun modern sampai ketika Wael B. Hallaq menerbitkan bukunya yang mencoba mengungkap kembali sejarah perkembangan ilmu ushul fikih. Dalam penelitiannya itu ia mencoba melakukan rekonstruksi terhadap sejarah lahirnya ilmu ushul fikih dan ia sampai pada kesimpulan Imam Syafi'i bukanlah penemu ilmu ushul fikih. Di antara hipotesis yang menjadi fokus analisis dalam penelitian tersebut adalah adanya kesenjangan antara masa awal dikenalnya ushul fikih dengan masa hidup Imam Syafi'i. Informasi selengkapnya, baca W.B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, 25, 1993, hal. 587-605. Lihat juga Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; an Introduction to Sunni Ushul Fikih*, (Cambridge University Press, t.t), hal. 1-35

membutuhkan kehadiran fikih yang mampu menjadi legitimasi atas permasalahan yang muncul. Kajian kritis berkaitan dengan pentingnya memformulasikan fikih berdasarkan nilai-nilai esensialnya yang dikenal sebagai *maqâshid al-syarî'ah* kiranya harus semakin mendapatkan perhatian. Tulisan ini bermaksud untuk mengkaji kedudukan *maqashid al-syari'ah* dalam pemahaman dan pembaharuan hukum Islam (fikih).

B. Ijtihad dan Perannya dalam Perkembangan Ilmu Fikih

Sebagai ilmu yang terkodifikasi secara sistematis, fikih memang baru muncul pada abad ke-2 Hijriyah.² Namun bukan berarti sebelumnya tidak ada pemikiran fikihiah. Pada masa Rasulullah pun sebenarnya syarat dengan peristiwa yang bernuansa fikih. Betapa banyak ayat al-Qur'an yang turun disebabkan problem yang diajukan para sahabat. Mereka menanyakan pada Nabi tentang bulan sabit (*al-hilâl*), *al-syahr al-harâm*, khamr, haid, dan lain-lain.³

Setelah beliau wafat para sahabat menjadi tumpuan pengaduan problema yang berkembang dikalangan kaum Muslimin. Sumber hukum pun semakin berkembang. Selain al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum, *ijma'* dan *ra'y* sahabat juga dijadikan rujukan. Perkembangan ini selain lebih meluaskan wacana fikih juga membuka ikhtilaf, apalagi dengan semakin meluasnya wilayah umat Islam ke luar Jazirah Arab, disertai penyebaran para sahabat ke berbagai kota dan akulturasi bangsa Arab dengan non Arab (*'ajm*).⁴ Di antara ikhtilaf para sahabat adalah sikap khalifah pertama Abu Bakar dalam menumpas golongan *inkar al-zakât* dan kaum *murtaddin*, dan usulan Umar bin Khathab agar dilakukan kodifikasi *mushaf* al-Qur'an,⁵ di mana pada masa Rasulullah masih hidup hal tersebut tidak pernah terjadi.

Pada masa sahabat kecil (*shigâr shahâbah*) dan tabi'in (41-132 M) sumber hukum yang dipakai belum mengalami

² Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka ITB, 1984), hal. 96

³ QS. al-Isra' ayat 85 dan QS. Al-Baqarah: 222

⁴ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Sera Jaya Sentra, 1987

⁵ *Ibid.*, hal. 20

perubahan. Hanya saja pada saat ini eksistensi *ijma'* sudah mustahil terjadi di kalangan *fukaha*, karena semakin meluasnya wilayah Islam.⁶ Disamping itu kontroversi *ra'y* sahabat dan *tabi'in* kian melebar, disebabkan *ijtihad* yang mereka lakukan serta perbedaan kondisi dan tempat mereka berada. Muncullah para *fukaha' Ahl al-Hijâz* dan *Ahl al-'Irâq*. Kelompok pertama lebih mengandalkan teks, sedangkan kelompok terakhir memberikan peluang pada nalar (*ra'y*). Prestasi cemerlang yang dilampaui pada masa ini adalah upaya pengkodifikasian terhadap *sunnah* pada masa kholifah Umar Abdul Aziz.⁷ Kelompok ini menghantarkan kepada para *fukaha* generasi selanjutnya mencapai puncak kecemerlangan (*ashr al-idzhâr*) yang ditandai dengan upaya-upaya pengkodifikasian fikih hingga menjadi suatu ilmu yang berdiri sendiri. Dasar-dasar hukum Islam mulai disusun secara sistematis. Demikian pula kaidah-kaidah *istimbath* hukum serta *ijtihad* juga telah terinci. Periode ini juga ditandai dengan lahirnya *madzab-madzhah* fikih. Maka muncullah *madzab* Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali, Auza'i, Dhahiri, dan sebagainya.

Masa kecemerlangan fikih bertahan hingga abad ke IV Hijriyah. Semenjak itu dunia fikih mengalami masa *jumud* (*stagnasi*) dan *taqlid*. *Taqlid* yang kadang tanpa *reserve* serta kondisi konsumtif terhadap hasil *ijtihad* ulama dan karya-karyanya semakin memperkuat *kejumudan* tersebut. Lemahnya para penguasa (*sulthan*), terpecah belahnya kawasan kaum Muslimin serta menguatnya pertikaian antar sekte, sangat mempengaruhi wacana berpikir para *fukaha*. Hal tersebut diperparah lagi dengan peristiwa perang salib yang memakan waktu ratusan tahun dan menelan korban ribuan ulama ahli fikih.

Telah menjadi kesepakatan *jumhur mujtahidin* bahwa sumber hukum Islam (*mashâdir al-tasyrî'*) adalah wahyu dan nalar atau *ra'y* manusia. Wahyu terdiri dari al-Qur'an dan *Sunnah*, sedangkan nalar dinamakan *ijtihad*. Dalam sistem hukum Islam

⁶ Fazlur Rahman, *Op. Cit*, hal. 97

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 73

akal menempati dua peranan, yaitu sebagai sumber dan sebagai alat/instrumen untuk memahami wahyu.

Sebagai sumber hukum akal disebut *ijtihad bi al-ra'y* dan dipergunakan untuk memecahkan masalah-masalah yang hukumnya belum dinyatakan secara nyata/eksplisit oleh wahyu. Atau untuk memecahkan masalah-masalah yang belum ada nashnya (*fi mâ lâ nasha fihi*).⁸

Penggunaan nalar sebagai sumber ini dapat dilakukan secara kolektif dan disebut *ijma' jamâ'i* yang bila memenuhi syarat-syarat tertentu kedudukannya dianggap sama dengan wahyu. Dalam menjadikan *ijma'* sebagai sumber hukum tersirat pengakuan bahwa masyarakat itu merupakan sumber hukum Islam. Penggunaan nalar sebagai sumber hukum Islam dapat juga dilakukan secara individual dan disebut *ijtihad fardli* dan kebenarannya tentu saja bersifat nisbi atau *dhanny*. Baik *ijtihad* kolektif maupun *ijtihad* individu nalar manusia digunakan melalui berbagai metode teknis yang cermat yang oleh para ahli ushul fikih dirinci menjadi *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, dan sebagainya.

Memperhatikan metode-metode teknis penalaran sebagai sumber hukum yang digunakan oleh para ahli ushul fikih, nampak jelas bahwa fukaha menghadapi masalah sejauh mana penggunaan nalar itu dapat tidak terikat oleh nash atau malah merubah ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan secara eksplisit oleh nash yang berasal dari wahyu.

Misalnya, *qiyas* adalah metode untuk memperluas cakupan makna sehingga dapat mencakup hal-hal yang tidak tersebut secara eksplisit tetapi mempunyai keserupaan tertentu yang merupakan sebab terjadinya hukum dan disebut '*illah*'. Dalam metode *qiyas*, nalar digunakan untuk menetapkan '*illah*' dengan cara *tahrîj al-manâth*, *tanqîh al-manâth*, dan *tahqîq al-manâth*. Tentu saja mujtahid dalam menggunakan metode *qiyas* ini berusaha sejauh mungkin agar tetap berada dalam ruang lingkup wahyu. Karena itu kalau ada hasil *qiyas* dianggap kurang sesuai dengan semangat wahyu fukaha Hanafiyah lalu beralih kepada metode

⁸ Sebagaimana penjelasan Abdul Wahab Khalaf dalam *Mashâdir*, hal. 7.

istihsân. Sementara fukaha Malikiyah menggunakan metode *maslahah mursalah* dan fukaha syafi'iyah menggunakan metode *istishab*.⁹ Dari sini terlihat sekali bahwa nalar memiliki posisi yang penting dalam menggunakan metode-metode teknis pengambilan kesimpulan hukum. Besarnya peranan nalar ini nampak pula dalam melihat keterkaitan antara hukum dengan illatnya dan antara hukum dengan sebab terjadinya hukum.

Adapun penggunaan nalar sebagai alat untuk memahami wahyu hanya dikenakan pada nash-nash yang masuk dalam kategori *dhanny*, baik *dhanny al-dilâlah* maupun *dhanny al-wurûd*. Pada peristiwa yang ditetapkan hukumnya oleh nash yang termasuk *dhanny al-dilâlah*, penggunaan nalar hanya untuk memahami hukum yang bisa timbul dari beberapa kemungkinan yang dimaksud oleh nash tersebut. Mentarjih salah satu dari dua atau lebih makna nas yang mungkin tercakup dengan menggunakan dasar-dasar atau qaidah bahasa maupun kaidah tasyri'. Sebagai contoh dapat disebutkan tentang hukum yang dimaksud oleh ayat/nas al-Qur'an:¹⁰

وامسحوا برؤوسكم ...

Huruf *ba'* dalam ayat ini bisa berfungsi *li al-ilshâq* sehingga yang wajib dibasuh adalah kepala seluruhnya. Tetapi huruf *ba'* juga dapat berfungsi *li al-tab'îd*, sehingga yang wajib dibasuh hanya sebagian dari kepala bukan seluruhnya. Dan apabila nalar itu digunakan untuk memahami nash yang termasuk dalam kategori *dhanny al-tsubût*, maka pembahasannya tertuju kepada pengujian validitas atau keotentikan sumber seperti dalam mengecek kekuatan sanad hadits.

Nampaknya sampai di situ penggunaan nalar untuk memahami nas yang diakui oleh jumhur/mayoritas ulama ahli ushul fikih. Namun apabila diperhatikan dalam kenyataan sejarah perkembangan ijtihad dijumpai banyak riwayat tentang ijtihad Umar ibn al-Khattab. Dalam menggunakan nalar Umar tidak terbatas pada nas *dhanny* saja melainkan juga tertuju

⁹ Drs. Sudarsono, SH. *Pokok-Pokok Hukum Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hal. 27.

¹⁰ Q.S. al-Maidah ayat 6

kepada nas yang termasuk *qath'y al-tsubût* maupun *qath'y al-dilâlah*-nya. Dalam hal ini Umar berusaha memahami tujuan hukum Islam atau *maqâshid al-syarî'ah*, kemudian Umar menetapkan hukum sesuai dengan hasil ijtihadnya mengenai *maqâshid al-syarî'ah* tersebut.

C. *Maqashid al-Syarî'ah* dan Kedudukannya dalam Perubahan Hukum

Dari segi bahasa *maqâshid al-syarî'ah* berarti maksud atau tujuan disyariatkannya hukum dalam Islam. Kajian tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam merupakan kajian yang menarik dalam bidang ushul fikih. Kajian itu juga identik dengan kajian filsafat hukum Islam¹¹ sebab pada kajian ini akan melibatkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang tujuan ditetapkan suatu hukum

Tujuan hukum harus diketahui oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur, perlu diketahui dalam rangka mengetahui apakah terhadap suatu kasus masih dapat diterapkan satu ketentuan hukum atau, karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi diterapkan. Dengan demikian pengetahuan tentang *maqâshid al-syarî'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.

Dalam bidang muamalah yang dapat diketahui rahasia maknanya oleh akal manusia (*ma'qûl al-ma'na*) seorang mujtahid harus mempertanyakan mengapa Allah SWT dan Rasul-Nya menetapkan hukum tertentu dalam bidang muamalah. Pertanyaan semacam ini lazim sekali dikemukakan dalam filsafat hukum Islam.

Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli ushul fikih pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqashid al-syarî'ah* dalam menetapkan hukum. Ia secara tegas menyatakan bahwa seorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan

¹¹ Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Delhi: Internasional Islamic Publisher, 1989), hal. 325

hukum dalam Islam, sebelum ia dapat memahami benar tujuan Allah menetapkan perintah-perintah dan larangan-laranganNya.¹² Ia mengelompokkan kebutuhan-kebutuhan yang menjadi tujuan syariat menjadi tiga kelompok yaitu *dharûriyat*, *hâjjiyat*, dan *makramat* (*tahsîniyat*). Kerangka pikir Al-Juwaini pada tahapan berikutnya dikembangkan oleh muridnya yaitu Al-Ghazali. Al-Ghazali menjelaskan maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan dengan *al-munâsabât al-maslahiyyah* dalam qiyas. Maslahat baginya adalah memelihara maksud al-Syari' (pembuat hukum). Kemudian ia merinci maslahat itu menjadi lima prinsip pokok yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Sementara Izzuddin ibn Abd al-Salam menjelaskan maslahat tersebut ke dalam "*dar' al-mafâsid wa jalbu al-manâfi*"¹³ Al-Syatibi, memandang kelima prinsip pokok di atas didasarkan atas dalil-dalil al-Qur'an dan Hadits. Dalil-dalil tersebut berfungsi sebagai *al-Qawâ'id al-Kulliyât* dalam menetapkan *al-Kulliyât al-Khams*. Menurutny dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan *al-Kulliyât al-Khams* harus termasuk dalil-dalil yang masuk dalam kategori *qath'y*.¹⁴

Oleh karena itu mengetahui tujuan umum syariat merupakan hal yang pokok dalam kerangka melakukan ijtihad apalagi dalam upaya melakukan perubahan penerapan dan pemahaman hukum Islam. Segala macam kasus hukum yang muncul baik yang secara eksplisit diatur dalam al-Qur'an dan hadits maupun yang dihasilkan ijtihad harus bertitik tolak dari tujuan tersebut. Dalam kasus hukum yang secara nyata dijelaskan dalam kedua sumber hukum fiqih yang utama, kemaslahatan dapat ditelusuri melalui teks yang ada. Jika kemaslahatan itu ternyata tidak dijelaskan secara eksplisit oleh kedua sumber utama fikih tersebut maka peranan mujtahid, fukaha untuk menggali dan menemukan kemaslahatan tersebut

¹² Al-Juwaini, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fikih*, (Kairo: Dar Anahar), Juz 1, hal. 295

¹³ Izzuddin ibn Abd al-Salam, *Qawâid al-Ahkâm*, (Kairo: Al-Istiqlâmah, t.th), hal. 9

¹⁴ Lihat penjelasan al-Syâthibi dalam *al-Muwâfaqât*, Jilid III, hal. 62-64.

sangat dibutuhkan. Penemuan maslahat yang digali oleh mujtahid tadi akan diterima selama tidak bertentangan dengan maslahat yang dijelaskan dalam nash.

Perubahan kondisi sosial masyarakat akan menyebabkan terjadinya perubahan tentang apa yang dipertimbangkan sebagai kemaslahatan dan keadilan yang ingin dicapai, dan merupakan tujuan hukum Islam. Maka dengan sendirinya kenyataan terjadinya perubahan dalam mempertimbangkan hal-hal yang terjadi berkaitan dengan kemajuan zaman dan berubahnya kondisi kehidupan. Perubahan tersebut mencakup dua bidang yaitu ibadah dan muamalah. Di samping ibadah, para ahli fikih sepakat bahwa tetap berlaku dan berubahnya hukum semata-mata tergantung keputusan wahyu, sekalipun mengenai *tahsîniyat* ibadah ada juga perubahan sesuai dengan perubahan kondisi. Sedangkan di bidang muamalat perubahan hukumnya bisa berdasarkan wahyu dan atau adat.¹⁵

Perubahan hukum dalam Islam sejalan dengan daya lenturnya (*fleksibilitas*) hukum Islam sendiri untuk mengikuti perubahan zaman. Banyak pernyataan dan kaidah dirumuskan untuk menjelaskan prinsip perubahan tersebut. Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah misalnya, menyatakan :

تغيير الفتاوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والامكنة والاحوال والنيات ...

Sementara itu dalam salah satu kaidah fikihiyah madzhab Hanafi terdapat kaidah: ¹⁶

لا يترك تغيير الاحكام بتغيير الزمان

Ayat al-Qur'an yang menjadi sumber dalam istimbath hukum Islam sewajarnya ditafsirkan dan diberi komentar guna menjawab berbagai persoalan baru yang muncul sesuai dengan dinamika sosial. Muhammed Arkoun yang dikutip oleh Quraish Shihab menulis bahwa al-Qur'an memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka

¹⁵ Drs. Zarkowi Soejoeti, *Op. Cit*, hal. 12

¹⁶ Lihat : Muhammad Ibn Abi Hanifah, *al-Fikih al-Akbar*, Kairo, hal. 87

(untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup untuk interpretasi tunggal.¹⁷

Sehubungan dengan perubahan ini, Musthofa al-Maraghi menyatakan :

*"Sesungguhnya hukum-hukum itu berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Bila suatu hukum diundangkan pada waktu yang memang hukum itu merupakan kebutuhan, kemudian karena perubahan keadaan hukum itu sudah tidak diperlukan lagi, maka akan mendatangkan hikmah bila hukum tersebut dihapus dan diganti dengan hukum lain yang sesuai dengan waktunya".*¹⁸

D. *Maqashid al-Syari'ah* dan Pembaharuan Tradisi Pemahaman Fikih

Fikih secara lughawi berarti *al-fahm* (pemahaman), *tafaqquh* berarti *tafâhum* atau *ta'aqqul* yang sarat dengan pemikiran-pemikiran rasional. Imam Syafi'i (150-204 H) memberikan definisi fikih sebagai : *"al 'ilmu bil ahkâm al syar'iiyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshîliyyah"*. Bahkan Abu Hanifah lebih luas lagi menta'rifkan fikih dengan *ma'rifat al-nafs mâ lahâ wamâ alayhâ*. Sedangkan Muhammad Abu Zahrah dalam ushul fikihnya menjelaskan fikih sebagai :

استخراج الاحكام مع التقييد بهذه المناهج ...

Nampak sekali bahwa fikih itu sangat dinamis dan kontekstual sebab pengetahuan, pemahaman ataupun pemikiran seorang ahli fikih dalam menginterpretasikan suatu dalil (nash) sangat dipengaruhi oleh konteks yang meliputi kehidupannya. Maka sudah menjadi kelaziman jika produk hukum yang mereka telorkan menjadi ikhtilaf. Hal ini disebabkan mereka berbeda pendapat dalam memahami *lafadh 'âm*, *lafadh isytirâk*, *hakiki*, *majâzi*, dan lain-lain.¹⁹ Ikhtilaf juga disebabkan oleh pengaruh

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Op. Cit.*, hal. 72

¹⁸ Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi*, Juz I, Dâr Ihyâ' al-Kutub, hal.. 187

¹⁹ Ibn Rusyd, *Bidâyatul Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, terj. (Semarang: CV. Asy-Syifa', 1990), hal. 7-8.

domisili para ahli fikih yang secara geografis memang berbeda-beda. Misalnya Imam Malik yang berada di Madinah yang merupakan “gudangnya” hadits, fikihnya lebih banyak mengacu pada hadits, sedangkan Abu Hanifah yang berada di Baghdad yang jauh dari “gudangnya” hadits dan banyak bersinggungan dengan ilmuan non Arab, terlihat lebih rasional.²⁰

Dalam kerangka perubahan hukum ini terdapat beberapa faktor yang dapat mempengaruhi terhadap pola pikir fukaha sehingga fatwa yang diciptakan pun mengalami perubahan. Faktor tersebut antara lain :

1. Pengaruh lingkungan

Perbedaan lingkungan mempunyai pengaruh yang nyata terhadap hukum-hukum syara'. Mungkin suatu contoh praktis yang dapat dikemukakan dalam sejarah pertumbuhan dan terjadinya perubahan dalam fikih, guna menjelaskan pengaruh lingkungan terhadap hukum-hukum syari'at, yaitu apa yang dialami oleh Imam Syafi'i ketika beliau pergi merantau dari Baghdad ke Mesir, karena banyak sekali pendapat-pendapatnya dalam bidang fikih yang dirubahnya, hingga ia mempunyai madzhab baru yang berbeda dengan madzhab lama yang dianutnya di Irak. Yang berubah itu hanyalah lingkungan baru di masyarakat Mesir yang menyebabkan perubahan besar dalam pendapat (fatwa) dan hasil-hasil ijtihadnya, sehingga dikenal ada *qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid*.

2. Pertimbangan kepentingan umum (maslahat)

Kenyataannya orang yang mendalami penyelidikan tentang syariat Islam akan menyadari betapa maslahat umum itu menempati kedudukan penting dan menonjol didalamnya.

Semua hukum-hukum ibadah haruslah berdasarkan kepentingan umum yang dikehendaki Allah bagi masyarakat. Menjadi kewajiban bagi ahli-ahli hukum untuk menyelidiki dan mengenal maslahat tersebut. Mengenai hal

²⁰ Said Aqil Siradj, *Tradisi Pemahaman Fikih di Pesantren*, (tp: Bina Pesantren, 1993), hal. 3

ini Ibnu al-Qayyim mengatakan: “Syariat itu sendi dasarnya ialah kebaikan dan kepentingan hamba, baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat. Semua merupakan keadilan dan rahmat, kebaikan serta maslahat. Maka setiap masalah yang beralih dari keadilan kepada manfaat menjadi percuma dan sia-sia, tidaklah termasuk syariat walaupun dimuatkan ke dalamnya secara takwil.”²¹

Diantara fukaha ada kelompok-kelompok yang merespons penggunaan *maqashid al-syari'ah* tersebut secara berbeda, seperti dari golongan pengikut madzhab Syafi'i. Namun jika diamati para fukaha Syafi'iyah tersebut sebenarnya menerapkan secara keseluruhan walaupun dengan corak yang bermacam-macam. Sebagai contoh Imam Ghazali mempersempit pengertian maslahat umum yang dapat diambil sebagai dasar pertimbangan bahkan sumber tasyri'. Menurut al-Ghazali maslahat umum bukanlah segala apa saja yang dapat menarik manfaat dan menolak madharat, tetapi ialah yang menjaga tujuan agama. Sedangkan tujuan agama atau syara' adalah terpeliharanya lima perkara bagi manusia (*ushûl al-khamsah*) yaitu: terpeliharanya agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Maka apa saja yang dapat membahayakan kelima hal tersebut di atas atau salah satu diantaranya berarti mafsadat, dan meyingkirkannya berarti maslahat.²² Demikian juga Imam Haramain menyebutkan bahwa kadang-kadang Syafi'i menggunakan masalah mursalah dengan syarat harus serupa dengan kepentingan yang diakui oleh agama.

Dalam banyak kasus *maqashid al-syari'ah* (*maslahat 'ammah*) diimplementasikan dengan cara “membatalkan” ketetapan-ketetapan hukum lama yang telah dianggap *qath'i* dan telah menjadi sebuah referensi karena adanya anggapan dan pertimbangan adanya kemaslahatan lain yang lebih penting. Para fukaha memberikan perhatian khusus terhadap

1-2 ²¹ Ibn Qayim al-Jauziyah, *I'lamu al-Muwâqî'in*, Juz II, (Beirut, tp, t.t), hal.

²² Iman Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t) hal. 141

hal ini dan biasanya disinilah pangkal terjadinya perselisihan pendapat diantara mereka.

Beberapa kasus yang ada hukumnya dengan jelas berdasarkan keterangan-keterangan yang sharih atau setidaknya arti *dzahir* dari suatu teks telah memperkuat hukum hal tersebut kemudian mendapatkan hukum yang berlainan disebabkan adanya kepentingan yang muncul yang dianggap sebagai kepentingan umum. Beberapa kasus yang dianggap mewakili fenomena ini adalah ketetapan-ketetapan yang telah diambil oleh khalifah kedua Umar Ibn al-Khaththab yang kemudian diikuti oleh kebanyakan imam-imam dan fukaha sesudahnya yang memiliki kedudukan penting. Diantara keputusan-keputusan Umar tersebut antara lain :

- a. Merubah hukum talak tiga yang dijatuhkan sekaligus oleh pihak suami terhadap istrinya pada satu tempat. Di masa Rasulullah SAW, begitupun di masa khalifah Abu Bakar dan permulaan Khalifah Umar, talak seperti itu dianggap satu kali. Kemudian setelah diamati oleh Umar bahwa orang telah mempermudah hal tersebut, maka ia pun bermaksud hendak menghukum mereka dan memutuskan bahwa talak seperti itu adalah talak tiga (*thalak ba'in*). Yakni bertentangan dengan apa yang berlaku di masa Rasulullah dan dengan teks al-Qur'an yang menyebutkan: "*al-thalaqu marratani*" dan seterusnya." Karena ayat itu menunjukkan bahwa talak tiga itu hanya menjadi *ba'in* bila dijatuhkan pada tempat yang terbilang, sebagaimana dikuatkan oleh *sunnah fi'liyah* dan *ijma'*.²³
- b. Mulanya hukuman bagi laki-laki pezina yang belum kawin (*ghairu muhshân*) ialah hukuman pukul dan dibuang dalam masa satu tahun penuh, berdasarkan keterangan dari sunnah. Dan Umar pernah membuang Rabi'ah ibn Umayyah ibn Khalaf yang menyingkir ke

²³ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *Op. Cit.* Juz.III, hal. 24

Byantium. Maka kata Umar: "Semenjak saat ini saya takkan membuang seorangpun lagi" dan hukum buang itupun dibekukannya.²⁴

- c. Al-Qur'an telah menentukan golongan-golongan yang menerima zakat, diantaranya satu bagian untuk mu'allaf agar mereka tertarik kepada agama Islam atau supaya mereka tidak merugikan atau mengganggu Islam. Ketentuan ini berlaku di masa hidup Rasulullah dan Abu Bakar. Tetapi Umar, walaupun keterangannya demikian dan tegas, memutuskan untuk tidak menyerahkan bagian itu kepada mualaf. Ia mengatakan: "Kami tak akan memberikan suatu pun karena masuk Islam. Siapa yang ingin beriman, barimanlah, dan siapa yang tidak, tetaplah dalam kekafiran".²⁵
- d. Walaupun nikah dengan perempuan-perempuan ahli kitab itu diperbolehkan berdasar nas al-Qur'an, namun Umar melarang para sahabat melakukannya, khawatir kalau-kalau hal ini menghambat mereka untuk kawin dengan wanita-wanita Muslimah.²⁶
- e. Umar telah membekukan hukuman bagi si pencuri, yaitu potong yang ditetapkan oleh kitab suci al-Qur'an, disebabkan oleh keadaan yang darurat dan kebutuhan mendadak, serta menjaga nyawa (kehidupan) yakni ketika musim kelaparan melanda tanah Arab dimasa paceklik.²⁷
- f. Beberapa waktu denda membunuh itu menurut agama harus dipikul oleh suku, inilah hukum yang berlaku dimasa Rasulullah dan khalifah pertama sepeninggal Nabi. Tetapi Umar ketika Ia membina sendi-sendi negara Islam dan menyusun pemerintahannya, denda itu

²⁴ Zakki Yamani, *Al-Syari'at al-Khâlidah*, terj. Muhyidin Syaf: Syariat Islam Abadi, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), hal. 45

²⁵ Zakki Yamani, *Ibid.*, hal. 46

²⁶ *Ibid.*, diambil dari *al-Majmu' Syarah Al-Muhadzdzab*, juz IX, hal. 197

²⁷ Lihat, Al-Qurtubi, *Op. Cit.*, hal. 3

dipikulkannya atas dewan, sedang suku dibebaskan. Dalam putusan itu Umar diikuti oleh fukaha-fukaha Irak, sedangkan golongan Syafi'i menentangnya.²⁸

- g. Pada masa Rasulullah dan di masa Abu Bakar, menjual *ummul walad* (hamba perempuan yang melahirkan anak dari majikannya) dibolehkan, tetapi Umar melarangnya dengan alasan darah mereka (*umul walad*) telah campur dengan darah majikan.²⁹

Langkah Umar ibn Khatthab ini ternyata diikuti oleh banyak ahli fikih dan pemimpin-pemimpin Islam sesudahnya. Misalnya 'Ali ibn Abi Thalib yang menetapkan adanya jaminan bagi pekerja (tukang-tukang) padahal di masa Rasulullah mereka dipandang sebagai penerima amanat. Begitu pula Umar Ibn Abdul Aziz yang mengharamkan menerima hadiah dan menyamakannya dengan uang suap, padahal sebelum itu hukumnya mubah.

3. Adat istiadat

Di samping fukaha yang berpendapat kemungkinan untuk merubah hukum syariat yang dikandung oleh nas-nas al-Qur'an atau sunnah bila diperlukan oleh maslahat, ada pula sebagian ahli hukum yang menyatakan dapatnya dilakukan perubahan hukum bila adat atau kebiasaan berubah. Argumentasi mereka adalah karena nas agama itu diturunkan berdasarkan kebiasaan di masa yang lalu. Di antara orang-orang terkemuka yang berpendapat seperti itu adalah ialah Imam Abu Yusuf dari golongan Hanafi, seorang hakim tertinggi di kota Baghdad yang mengatakan bolehnya meninggalkan nas dan mengikuti kebiasaan, jika ia merupakan dasar yang diperhatikan dalam nash tersebut. Sebagai contoh adalah praktek Abu Yusuf yang telah merubah hukum yang berasal dari hadits Nabi, berdasarkan pertimbangan bahwa padi itu termasuk barang-barang yang

²⁸ Zakki Yamani, *Op. Cit*, hal. 47

²⁹ Ibnu Rusyd, *Op. Cit.*, hal. 338

ditimbang. Dari itu hendaklah hukum berubah karena berubahnya adat.³⁰

Dalam masalah seperti tersebut di atas Imam Qarafi dari golongan Maliki sependapat dengan Abu Yusuf, ketika ia berfatwa bahwa segala sesuatu yang terdapat dalam syari'at sebagai akibat mengikuti adat, maka hukumnya berubah di saat adat itu mengalami perubahan, yakni sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh adat baru tersebut.³¹

Diantara contoh yang dapat disebutkan berkaitan dengan perubahan hukum karena perubahan adat yaitu mengenai upah mengajar al-Qur'an. Di permulaan Islam guru-guru agama memperoleh tunjangan dan hadiah yang mencukupi. Karena kenyataan ini Abu Hanifah berpendapat bahwa guru-guru agama tidak boleh menerima upah dari pekerjaan mengajarkan al-Qur'an. Tetapi dengan adanya perubahan adat kebiasaan memberi tunjangan dan hadiah kepada guru agama, para fukaha *mutaakhirin* mengesahkan dengan *aqad ijârah* bagi pengajaran al-Qur'an.

4. Illat dan hikmah

Ulama-ulama ahli ushul fikih telah mengatakan bahwa: "*Hukum itu tergantung kepada illat atau sebab, apakah dijumpai atau tidak*". Sebagian diantara mereka membedakan *illat* dengan hikmah. Dalam perbedaan ini mereka mengambil contoh mengenai hukum yang membolehkan berbuka di bulan Ramadhan bagi musafir. Artinya *illat* dari hukum itu ialah perjalanan. Sedang hikmahnya ialah menghindarkan kesulitan. Dari sini misalkan ada orang melakukan perjalanan dengan tersedianya fasilitas, ia tetap diperbolehkan berbuka, bahkan walau tidak dijumpai *masyaqqat* atau kesulitan dalam perjalanan, ia tetap boleh berbuka disebabkan adanya *illat* yaitu perjalanan.

Sebaliknya jika seorang buruh dalam kota yang dalam keadaan puasa menghadapi kesulitan dan para pekerja berat yang lebih *masyaqqat* daripada dalam perjalanan, maka atas

³⁰ Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Op. Cit.*, hal. 26

³¹ Zakki Yamani, *Op. Cit.*, hal. 56

dasar *reasoning* di atas ia tetap tidak boleh terbuka, disebabkan tidak adanya *illat* walaupun dijumpai hikmah.³²

Perbedaan antara *illat* dari hikmah banyak dijumpai dalam bidang ibadat. Tetapi bila memasuki bidang muamalat dan hukum yang berkaitan duniawi, dan berpindah dari soal perseorangan kepada masalah masyarakat, hampir dapat dikatakan bahwa hukum itu tergantung adanya hikmah. Dalam bahasa lain hikmah lebih sering dijumpai daripada *illat*. Misalnya hikmah dari *tasyri'* memberikan zakat kepada mualaf adalah sebagai daya penarik mereka tertarik terhadap agama Islam dan menghindarkan dari gangguan dan kejahatan mereka terhadap kaum muslimin. Tetapi karena Umar memandang hikmah tersebut telah hilang, atau tidak dibutuhkan lagi, maka Ia memutuskan untuk tidak memberikan bagian zakat tersebut terhadap mualaf. Dengan kata lain, bila sewaktu-waktu nanti timbul lagi hikmah sebagai dimaksud di atas mungkin hukum akan berubah lagi yakni memberikan bagian zakat terhadap mualaf.

Demikian juga jika di Timur Tengah untuk memanggil shalat cukup dengan adzan saja, di Indonesia, para Walisongo memandang itu belum cukup karena tempat tinggal penduduk yang berjauhan sehingga dibuatlah bedug dan kentongan. Dalam fikih sebenarnya selain nilai universal yang berlaku bagi umat Islam, ada pula nilai-nilai lokal sebagai upaya menerjemahkan yang universal sesuai dengan bahasa dan irama masing-masing daerah atau bangsa. Perbedaan yang bersifat lokal tentu tidak perlu dipermasalahkan, tetapi harus dipandang sebagai implementasi *rahmatan lil 'âlamîn*.

Diperlukan suatu pendekatan baru dalam memahami fikih, ke arah yang lebih kontekstual, sehingga kejumudan dalam pola istimbath hukum bisa mencair kembali sebagaimana pada masa abad pertengahan. Memang upaya ini masih menjadi barang langka. Sikap kritis yang ditempuh

³² *Ibid.*, hal. 58

dan diwariskan oleh para ulama madzhab dalam membaca tanda-tanda zaman luput dari wacana berpikir umat Islam sekarang. Begitu pula sikap kritis mereka terhadap kitab *maraji'-ma'khadz*, serta pendapat "guru/kyai".

Perwujudan upaya di atas berarti harus bersikap responsif terhadap tantang zaman. Dan ini sebenarnya sudah ditampakkan oleh para pemikir klasik Muslim. Produk-produk pemikiran mereka menunjukkan betapa daya responsivitas Islam begitu tinggi terhadap perkembangan zaman. Demikian juga fikih harus mampu berdialog dengan tuntutan ruang dan waktu. Di sini perlu adanya kesejajaran antara *Islamic values* dan *Indonesia values*, sehingga sering dikenal istilah-istilah pribumisasi Islam atau aktualisasi Islam. Dan dalam upaya ini dibutuhkan pula pemikiran-pemikiran dari para ulama serta cendekiawan yang inklusif.³³

E. Kesimpulan

Perubahan adalah satu-satunya keniscayaan dari alam semesta ini, oleh karenanya pembaharuan hukum Islam menjadi sebuah tuntutan yang akan selalu relevan dengan perubahan alam itu. Keberadaan *maqâshid al-syarî'ah* menjadi sangat urgen di sini sebab tidak ada *khithâb al-Syâri'* yang tidak senantiasa disertai oleh *maqâshid al-syarî'ah* sebagai nilai, tujuan dan rahasia syara' dalam semua atau sebagian besar hukumnya. Oleh sebab itu dalam setiap penetapan hukum melalui ijtihad, para mujtahid seharusnya selalu memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah* yang intisarinnya adalah *jalb al-masâlih* dan *dar' al-mâfasid*.

Secara historis para fukaha' telah menerapkan *maqâshid al-syarî'ah* dalam istimbath hukum mereka menurut metode masing-masing. Dari beberapa bukti sejarah tersebut dapat disimpulkan bahwa perubahan hukum bergantung pada perubahan nilai-nilai maslahat.**[d]**

³³ Dr. Nurcholis Madjid, *Dialog Keterbukaan*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 127-128

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul Fikih*, Mesir: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Ghazali, *Al-Musthashfa*, Mesir: Dâr al-Fikr, tt.
- Al-Haitami, Ibnu Hajar, *Fath al-Mu'în*, *Syarh Qurrat al-'Ayn*, Semarang: Usaha Keluarga, tt.
- Ibnu Rusyd, *Bidâyatul Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, terj., Semarang: CV. Asyifa', 1990.
- Al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim, *I'lâm al-Muwâqî'in*, Beirut, tt.
- Al-Juwaini, Imam, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, Kairo, 1400 H.
- Al-Maraghi, Musthofa, *Tafsîr al-Marâghi*, Juz I, Dar 'Ihyâ' Kutub, 1988.
- Madjid, Nurcholish, Prof. Dr., *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Mas'ud, Khalid, *Islamic Legal Philoshopy*, Delhi: International Islamic Publisher, 1989.
- Rahman, Fazlur, Prof, Dr., *Islam*, Bandung: Pustaka ITB, 1984.
- Shihab, Alwi, Dr., *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1998.
- Sirodj, Said Aqil, *Tradisi Pemahaman Fikih di Pesantren*, Bina Pesantren, 1993.
- Soedarsono, Drs., SH., *Pokok-Pokok Hukum Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Syaltut, Mahmud, *Islam Aqîdah wa al-Syarî'ah*, Mesir: Dâr al-Qalam, 1966.
- Al-Syatibi, Al-Imam, *Al-Muwâfaqât*, Dâr al-Fikih, tth.
- Yamani, Zakki, *Al-Syarî'at al-Khalîdah*, (terj. Syariat Islam yang Abadi oleh: Muhyiddin Syaf), Bandung: Ma'arif, 1986.